

MARIA CLAUDIA COELHO

CLAUDIA BARCELLOS REZENDE

Introdução.

O campo da antropologia das emoções

As emoções gozam de um status ambíguo como objeto de estudo das ciências sociais. Sua representação pelo senso comum ocidental como um fenômeno pertencente, a um só tempo, à esfera do individual – porque associado à experiência psíquica, definida como singular e idiossincrática – e à esfera do natural – porque entendido como fato universal, da ordem da “natureza humana” – parece ter contribuído para situá-las no polo “excluído” das duas oposições fundadoras das ciências sociais: indivíduo-sociedade e natureza-cultura. Sua concepção sendo simultaneamente (e um tanto paradoxalmente) da ordem da natureza – porque dotadas de uma essência universal – e da ordem do indivíduo – porque associadas à singularidade do sujeito – seria assim responsável, ao longo da história das ciências sociais, pela dificuldade de sua constituição como área autônoma de investigação.

Se, no entanto, voltarmos a dois clássicos fundadores, Émile Durkheim e Georg Simmel, veremos que essa “exclusão” é bem mais matizada do que sugere o exame de seus “programas disciplinares”. Em seus textos programáticos, ambos se esforçaram em “recortar” o objeto da sociologia diante da psicologia, demarcando assim sua especificidade. Nos textos analíticos, porém, tal fronteira delineada com tanta nitidez aparece esmaecida, sugerindo a ambiguidade acima mencionada: ora excluída por sua associação ao psicológico, ora encompassada como aspecto da experiência individual também integrante dos estudos sobre a sociedade e a cultura.

Na obra de Durkheim, a ambiguidade pode ser reconhecida, se lembrarmos da sua famosa definição da unidade analítica sociológica – o “fato social” – e, em seguida, voltarmos a atenção para sua análise do fenômeno da “efervescência”. Em *As regras do método sociológico*, ele define “fato social” como “maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam a propriedade marcante de existir fora das consciências individuais” (1984: 2); a natureza social dessas “maneiras” se faria sentir por sua capacidade de coagir a vontade individual, ou seja, elas seriam “dotadas de um poder de coerção em virtude do qual se lhe impõem” (: 3). Em sua análise das formas da vida religiosa, todavia, a distinção tão clara entre o individual e o social aparece matizada, como em sua busca por explicar a capacidade humana de conceber o ideal, em meio à qual discorre sobre o “estado de efervescência” ligado ao pensamento religioso:

Vimos, com efeito, que se a vida coletiva, quando atinge um certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque determina um estado de efervescência que muda as condições da atividade psíquica. As energias vitais são superexcitadas, as paixões ficam mais intensas, as sensações mais fortes; há algumas inclusive que só se produzem nesse momento (Durkheim, 1996: 466).

A ambivalência entre excluir a dimensão psíquica do escopo da análise sociológica no momento de demarcar fronteiras disciplinares e reincorporá-la nas obras que se debruçam sobre temáticas específicas pode ser reconhecida também na obra de Simmel. Em “O problema da sociologia” – texto que podemos tomar como equivalente, em termos de esforço de demarcação de campo, a *As regras do método sociológico* –, Simmel parte do par forma-conteúdo para descrever a interação social. Para ele, o “conteúdo” seria “o interesse, o propósito ou o motivo”, enquanto a forma corresponderia a um “modo de interação”, por meio do qual o conteúdo adquire “realidade social” (1971: 24). Forma e conteúdo, contudo, são empiricamente indissociáveis, sendo a distinção entre eles de ordem conceitual e prestando-se, nesse “programa” definido por Simmel, à demarcação da fronteira entre a sociologia e a psicologia, como em seu comentário sobre o fenômeno do ódio entre ex-companheiros:

Neste sentido, então, os dados da sociologia são processos psicológicos cuja realidade imediata se apresenta em primeiro lugar sob a forma de categorias psicológicas. Mas essas categorias psicológicas, embora indispensáveis para a descrição dos fatos, permanecem fora dos propósitos da investigação

sociológica. É para isso que direcionamos nosso estudo da realidade objetiva da sociação, uma realidade embutida em processos psíquicos, que muitas vezes só pode ser descrita por seu intermédio (: 35, nossa tradução).

Assim, não é o sentimento de ódio o objeto de estudo, mas sim as formas da interação por ele engendradas ou, nos termos de Simmel, as categorias de “união” e “discórdia”. Do mesmo modo que em Durkheim, esse aspecto psicológico e emocional dos processos de interação, aqui excluído explicitamente do escopo da análise sociológica, é reinserido sob a forma de construção dos objetos de textos analíticos, como em sua análise dos sentimentos de fidelidade e gratidão.

Em “Fidelidade e gratidão”, Simmel afirma que esses dois sentimentos são essenciais para a coesão e a estabilidade da vida social. Para ele, a gratidão seria o sentimento que move a reciprocidade, sendo a “memória moral da humanidade” (1964: 388). A fidelidade, por sua vez, é descrita como o fator afetivo de preservação das unidades sociais (: 381), sendo um sentimento “sociologicamente orientado”, ao contrário de outros sentimentos que, embora também possam concorrer para o estabelecimento de vínculos interpessoais, teriam uma natureza mais “solipsista” (: 384). Em bela formulação, a fidelidade é tida como a “inércia da alma” (: 380).

Vemos na obra desses dois “pais fundadores”, portanto, um movimento de exclusão/encompassoamento da emoção como objeto possível de análise sociológica. Tal ambivalência, realçada pelo contraste entre a nitidez dos textos programáticos e a maior “nebulosidade” de análises temáticas específicas, diz respeito à centralidade do esforço de reflexão sobre os modos de opor/articular o indivíduo e a sociedade, com a exclusão do primeiro aparecendo como estratégia fundamental para dar identidade a esse novo campo de saber. Esse esforço, contudo, de inegável importância em um momento original na constituição das ciências sociais, se suavizaria em momentos posteriores da história destas, aparecendo de forma mais matizada na obra de autores clássicos das principais tradições do pensamento antropológico: a francesa, a britânica e a norte-americana.

NUM PEQUENO TEXTO PUBLICADO originalmente em 1921, Marcel Mauss analisa um conjunto de ritos funerários australianos. Seu tema central retoma a preocupação fundamental de Durkheim: o poder de coerção da sociedade sobre o indivíduo, formulado em termos da relação entre obrigatoriedade

e espontaneidade. Na obra de Mauss, todavia, essa relação aparece menos em termos de uma oposição na qual o social coage o individual e mais sob a forma de uma articulação entre as duas instâncias, nuançando a perspectiva durkheimiana à qual está filiada.

A hipótese de Mauss é de que as expressões orais dos sentimentos, longe de serem fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, constituem “fenômenos sociais marcados, eminentemente, pelo signo da não espontaneidade e da mais perfeita obrigação” (1980: 56). O recurso à etnografia desses rituais analisados atestaria a natureza coletiva dos sentimentos, suscitados em momentos específicos que envolvem toda a coletividade ou grupos socialmente delimitados, e parecem fazer a dor recrudescer ou atenuar-se. Entretanto não se trataria de uma “coerção” pura e simples, uma vez que a natureza coletiva da expressão do sentimento não exclui a sua sinceridade; ao contrário, sugere Mauss, seria justamente seu caráter coletivo que intensificaria a vivência emocional. Em seus termos, “tudo isso é, ao mesmo tempo, social e obrigatório, e, no entanto, violento e natural: afetação e expressão de dor andam juntas” (: 60).

Embora a afirmação de que a natureza coletiva da emoção tem por efeito sua intensificação pareça retomar a descrição do fenômeno da efervescência feita por Durkheim, há nela uma matização na forma de conceber a relação indivíduo-sociedade no que diz respeito à experiência emocional. Essa nuance pode ser sintetizada pela definição da expressão dos sentimentos como uma linguagem à qual o indivíduo recorre para falar do que sente para os outros e, no mesmo movimento, também para si.

Mas todas estas expressões coletivas, simultâneas, de valor moral e de força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais do que simples manifestações, são signos de expressões compreendidas. Numa palavra, são uma linguagem. Esses gritos são como frases e palavras. É preciso pronunciá-los, mas se é preciso pronunciá-los, é porque todo o grupo os compreende.

Faz-se, portanto, mais do que manifestar os sentimentos, manifesta-se-os para os outros porque é preciso manifestá-los para eles. As pessoas manifestam seus sentimentos para si próprias, ao exprimi-los para os outros e por conta dos outros.

É, essencialmente, simbólico (: 62).

A temática das emoções pode ser encontrada também na antropologia funcionalista britânica, desta feita em articulação com o problema da organi-

zação social. Nesse desenho, um autor de referência é, inegavelmente, Alfred R. Radcliffe-Brown em sua conhecida discussão sobre a jocosidade nas relações de parentesco.

Nesse estudo, os sentimentos desempenham importante função social, ainda que tenham, para o autor, um status ambíguo. Por um lado, o afeto aparece como oposto ao dever nas relações familiares, ficando o pai e seus irmãos associados à autoridade e à disciplina, enquanto a mãe e seus irmãos seriam responsáveis pelo cuidado afetivo.¹ Como diz Radcliffe-Brown em passagem reveladora:

O parentesco por brincadeira, sob certos aspectos, se opõe frontalmente à relação contratual. Em vez de deveres específicos a serem cumpridos, há desrespeito privilegiado, liberdades ou mesmo licitude, e a única obrigação é não se sentir ofendido ante o desrespeito desde que ele se mantenha dentro de certos limites definidos pelo costume, e não ultrapasse esses limites. Qualquer falta na relação é como uma ruptura das regras de boas maneiras (1973: 130).

Assim, apesar de os sentimentos parecerem estar fora do âmbito do dever e das obrigações sociais, permanecendo equacionados ao individual e ao não regrado, o trecho citado expõe uma outra visão das emoções, talvez até mais prevalente em sua análise das relações jocosas entre tios e sobrinhos, avós e netos, sogras e genros. O sentimento de não se ofender torna-se uma obrigação nessas relações, desde que o desrespeito seja expresso de acordo com as regras costumeiras, desfazendo-se então a oposição entre dever e afeto, e entre o social e o individual.

Mais ainda, os sentimentos de amizade e de hostilidade, presentes principalmente nas relações de parentesco por aliança, são equilibrados pelo respeito ou pela jocosidade nessas relações, o que garantiria a ordem social. Como Radcliffe-Brown argumenta em vários momentos, sob nítida influência de Durkheim, os sentimentos não só desempenham funções sociais significativas, como também se originam de certas situações estruturais, distanciando-se da visão de uma origem puramente individual das emoções.

A mostra de hostilidade, o desrespeito permanente, é contínua expressão daquela disjunção social que é parte essencial da situação estrutural total,

1 Para uma análise da oposição entre dever e afeto em Radcliffe-Brown como forma ocidental de conceituar o mundo, ver Viveiros de Castro e Araújo (1977).

mas sobre a qual, sem destruí-la ou sequer enfraquecê-la, existe a conjunção social da amistosidade e ajuda-mútua (: 121).

Na antropologia norte-americana culturalista, por sua vez, as emoções são foco de estudo como elementos padronizados pela cultura. Embora essa ideia tenha sido abordada por vários autores da Escola de Cultura e Personalidade,² a conceituação de configurações de cultura de Ruth Benedict sem dúvida foi marcante durante esse período.

Preocupada em explicar a integração das culturas, Benedict parte da noção de que haveria um princípio, de acordo com o qual os elementos culturais estariam organizados em padrões coerentes e variáveis entre os grupos sociais, ou seja, as configurações de cultura “condicionam as reações emocionais e cognitivas de seus portadores, de forma que estas se tornam incomensuráveis” (1970: 316). Estudando grupos indígenas norte-americanos como os Pueblo e os Zuni, Benedict argumenta que, apesar dos contatos e das trocas, cada cultura reelabora os traços culturais adotados para que expressem sua “padronização emocional” distintiva.

Temos, pois, uma visão que toma as emoções como elemento cultural – foco de ação da cultura. O relativismo de Benedict só é limitado pela noção de que o indivíduo possui “disposições inatas”, que podem ou não ser acentuadas pela cultura na qual ele nasce. Com essa ideia, percebe-se uma concepção mais essencializada das emoções, que pertenceriam à natureza de cada indivíduo, mas seriam moldadas – acentuadas ou afastadas – culturalmente. Em outras palavras, embora sua origem esteja fora da cultura – em disposições inatas ao indivíduo –, as emoções são, ainda assim, elementos padronizáveis que ganham matizes distintos, de acordo com cada contexto cultural.

É importante destacar ainda a centralidade que as emoções têm no conceito de configurações culturais. Mais do que discutir as reações cognitivas, Benedict se detém nas reações emocionais dos Pueblos, que enfatizariam contenção e sobriedade, e dos Zuni, marcados pelo exagero, em situações sociais variadas, tomando-as como principal fator distintivo entre as culturas. Em suas palavras, “o que importa é o *background* emocional diante do qual tem lugar o ato nas duas culturas” (: 319).

[CONTINUA...]

2 Destacamos aqui o trabalho de Gregory Bateson (1958) e sua elaboração do conceito de *ethos* como um sistema culturalmente padronizado de organização de emoções.